

Historia y etnografía de los otomíes de la sierra.

Una conferencia presentada en el
Centro de Investigaciones y Estudios
Superiores en Antropología Social (CIESAS),
Tlalpan, D.F., febrero 25, 2002.*

James W. Dow, Ph. D.
Professor of Anthropology
Oakland University
Rochester, MI 48309, US
dow@oakland.edu

© 2002 James W. Dow

1. La gente y su nombre

1.1. El nombre “ñähñu”

La lengua ñähñu pertenece al grupo lingüístico Otopame, una familia del grupo lingüístico mayor, Otomangue. Entre los ñähñu de la Sierra hay mucho dialectos. Habladores de las lenguas europeas siempre tienen dificultad en reconocer y pronunciar el fonema paladar nasal sordo ɲ en

el nombre *ṇāṇṇū* (ñähñu) porque este se escribe en varias maneras con letras romanas y causa bastante confusión en cuanto a su pronunciación. El origen de la palabra es de *ṇā* significando “palabra” o “habla” y *ṇū* significando “nariz”. El termino “otomí”, que es el termino más frecuentemente usado para este grupo lingüístico, es una palabra Azteca que posiblemente se hubiera derivado proviene de las palabras aztecas *otocac* significando “caminar” y *mitl* significando “flecha”, implicando que ellos fueron cazadores humildes de pájaros que usaban arcos y flechas (Soustelle 1937). Esta idea incorrecta probablemente resultó de los prejuicios aztecos contra los ñähñu.

1.2. Notas lingüísticas

Hay varias ortografías para la lengua ñähñu. Por eso, yo estoy empleando una ortografía basada en el Alfabeto Fonético Internacional (IPA). Note que el uso estricto de IPA demanda que el fricativo velar sea indicado por “x” no por el “j” que es común en español. El fricativo postalveolar que es indicado muchas veces con un “x” en español se escribe con un “j” como en *pufxwai* (nagual vampiro). Nasalización en IPA se indica con una tilde “~” sobre la letra. Las vocales se pronuncian separadamente. Los diptongos se indican con “y” y “w”. Las letras para las vocales estan presentadas en Tabla 2 en el Apéndice en Página 17.

1.3. La población ñähñu

Los ñähñu podrían ser los pobladores originales del Valle de México antes de que los habladores de náhuatl llegaron (Weitlaner 1941). Hoy día hay varios grupos. Un grupo vive en las montañas del oriente de Hidalgo y en partes colindantes en los estados de Veracruz y Puebla. Yo presento aquí unas observaciones sobre este grupo serrano, que yo conozco por mis estudios etnográficos v a quienes llamo los ñähñu de la Sierra.

2. Estudios culturales sobre los ñähñu de la Sierra

2.1. Trabajos tempranos

En el siglo 16, los Agustinos establecieron un convento en Tutotepec, Hidalgo. Desde allí, frailes aventuraban para evangelizar la región. No tuvieron mucho éxito porque el viaje en las montañas quebradas era bastante difícil. La dificultad del viaje siempre ha ayudado a las nativas escapar los saqueos de cualesquiera conquistadores que hubieran llegado, que fueran estos toltecas, aztecas, o cristianos. El cronista agustino, Esteban García, anotó que los oratorios de los ñähñu de la Sierra contenían ídolos en el siglo 17 (García 1918:300-304). Hoy varios de estos ídolos permanecen allí todavía. La evangelización no tuvo éxito.

Frederick Starr fue el primer antropólogo profesional que investigó la cultura. Él trabajó en los fines del siglo 19 (Starr 1900, 1908). Él descubrió que los ñähñu fabricaban en manera precolombina papel de corteza y lo usaban para ritos religiosos (Sandstrom 1986). La actitud de Starr fue la de un naturalista viajando en una tierra desconocida. Dentro de su actitud tenía la tendencia de ver los ñähñu como gente exótica que llevaba a cabo ritos misteriosos. Escribía mucho sobre las “brujerías” de ellos.

Jacques Soustelle (1937) llevó a cabo un estudio etnográfico e histórico sobre la gran cultura ñähñu en los años 1930. Su estudio contenía información sobre los ñähñu de la Sierra, particularmente sobre los grupos ñähñu en la cuenca de Tulancingo. En su investigación lingüística, Soustelle localizó la gente del habla ñähñu dentro del país. Hoy día hay datos que localizan los ñähñu de la Sierra con más precisión (Figura 1).¹

En un estudio de curanderismo entre los Tepehuas de Huehuetla, otro antropólogo francés, Robert Gessain (1938), comenta sobre los ñähñu de la Sierra en San Gregorio y San Jerónimo. En 1939, continuando la perspectiva brujeística, Jean Johnson (1939) publicó información sobre los chamanes de la sierra ñähñu en una anotación de su publicación sobre la brujería Mazateca. En los años 1940, el Instituto Lingüístico de Verano (1948) co-

menzó a producir traducciones de la Biblia y también algunos trabajos etnográficos en la parte norteña de la región (Jenkins 1946), lo cual no fue

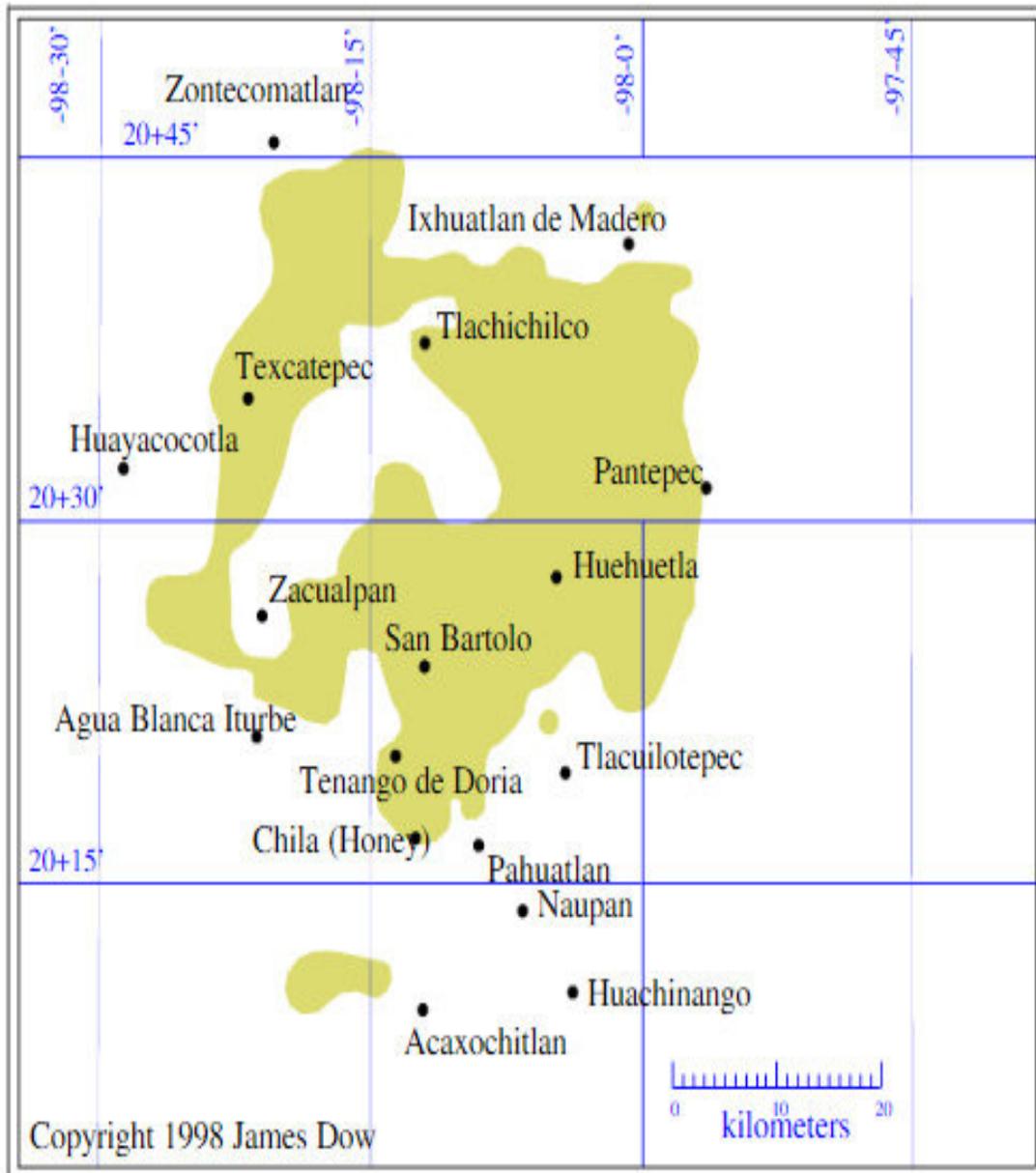


Figura 1: Mapa del área sierra ñähñu

estudiado bastante porque el viaje dentro de esta parte era muy difícil.

El área norteña de la región de los ñähñu de la Sierra colinda con el sur de la huasteca. Antropólogos interesados en la huasteca muchas veces incluyeron los ñähñu en sus estudios (Hasler 1952; Williams García 1953; Boilés 1969). Sin embargo, el área más lejana de la huasteca, el sur de la región, era más accesible. Allí, una comunidad, San Pablito, recibió atención etnográfica en los años 1940. Bodil Christensen, una empleada de la compañía de teléfonos, tuvo un gran interés en culturas indígenas. Ella fue a San Pablito para estudiar la producción de papel y produjo buenos estudios etnográficos sobre los ñähñu de la Sierra en esa época (Christensen 1942, 1952, 1963).

2.2. Trabajos tardíos

En 1967, yo hice estudios antropológicos en la parte sur de la región sierra ñähñu, con el objetivo de escribir una tesis doctoral sobre religión. Fui ayudado en mi trabajo por Roberto Weitlaner, quien había dirigido estudiantes a San Pablito. También me beneficié de los consejos de Fernando Cámara del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Mis primeros trabajos sobre los ñähñu de la Sierra fueron sobre la relación entre religión y economía (Dow 1974, 1977, 1981, 1996). Siguiendo trabajos (1982, 1984, 1986a, 1986b, 1989) analizaron chamanismo. Luego, el cambio hacia protestantismo en el área me interesó (Dow 1990, 1993, 1997, 2001).

Jacques Galinier, un antropólogo francés continuó el trabajo de Stresser-Péan y Soustelle. Él trabajó en las regiones más retiradas de la Sierra. Él publicó extensamente sobre el simbolismo ñähñu (1976, 1979a, 1979b, 1979c, 1980, 1984, 1989a, 1990, 1998). Empleando métodos lingüísticos, él mezcla observación con interpretación simbólica. Él tiene interés en el simbolismo lingüístico del cuerpo. La filosofía religio-natural de los ñähñu tiene orientación biológica. Entonces, hay un vocabulario amplio para este tipo de análisis.

3. Organización política

3.1. Localización

El mapa en Figura 2 muestra el área de los ñähñu de la Sierra en 1990

en relación del Estado de Hidalgo. Los ñähñu de la Sierra viven en una área entre 20 grados 7 minutos y 20 grados 46 minutos latitud norte y 97 grados 56 minutos a 98 grados 27 minutos longitud oeste. Los ñähñu de Texcatepec, Veracruz, están aislados de los de Tenango de Doria, San Bartolo, y Huehuetla por una área mestiza de ganaderos.

Regresamos a Figura 1 para más detalles. Este mapa resultó de una cooperación en el campo con profesores bilingües (Dow 1994a, 1998). Un grupo de los ñähñu de la Sierra viven en la cuenca de Tulancingo afuera de las montañas en Santa Ana Hueytlalpan, Hidalgo. Sus cosechas están adaptadas al ambiente natural del altiplano. Sin embargo, sus relaciones comerciales y sociales son con los demás ñähñu de la Sierra al este en las montañas. Culturalmente pertenecen al grupo serrano no al del altiplano.

3.2. Población

Con el índice de crecimiento indicado en el censo preliminar de 2000, yo calculo que fueron aproximadamente 49,300 habladores de sierra ñähñu en 2001. Esta cantidad fue dividida entre tres estados: Hidalgo, Puebla, y Veracruz. Tabla 1 presenta los datos respecto a las poblaciones.

Tabla 1: Personas en la región serrana que hablan ñähñu

Estado	Personas
Hidalgo	28,300
Puebla	5,900
Veracruz	15,100
Total	49,300

Hay que notar que estas cifras no incluyen niños menores de cinco años, entonces la población ñähñu verdadera es más grande. Los municipios significantes con poblaciones ñähñu en Hidalgo son: Acaxochitlan, Huehuetla, San Bartolo Tutotepec, Tenango de Doria, y Tulancingo; en Puebla son Francisco Z. Mena, Pahuatlán, Pantepec, Tlacuilotepec, y Tlaxco; y en Veracruz son Benito Juárez, Coatzintla, Coyutla, Chicontepec, Huayacocotla, Ixhuatlán de Madero, Temapache, Texcatepec, Tihuatlán, Tlachichilco, y

3.3. Poder político

Ganancias en comercio, ganadería, y producción de café han atraído gente de habla española a la sierra y han dado oportunidad de mejorarse económicamente a alguna gente indígena. Ellos forman una pequeña aristocracia mestiza. En la mayoría de los casos, el poder político municipal queda en manos de este grupo. Afuera de la cabecera municipal hay pueblos y rancherías de población indígena. Los pueblos concentran poder político en manos de la gente indígena. La población de los pueblos queda entre 500 a 1,500 personas. La autoridad máxima de un pueblo es un grupo de ancianos o una asamblea pública ayudada por un juez. Las rancherías son más pequeñas y tienen jueces con menor autoridad. Su poder ejecutivo se influye por un pueblo cercano o una cabecera municipal.

La organización política de los pueblos cambió en el siglo veinte. Después de la Revolución, el gobierno nacional se encontró en desorden. Caciques armados gobernaban y explotaban a la gente. En los años 1930, los ciudadanos de los pueblos echaron a los caciques. En muchos casos los asesinaron. Las familias de los caciques huyeron de la región y no podían restablecerse. La gente indígena en los pueblos formaron gobiernos locales a base de jerarquías civiles-religiosas que demandaron a las familias que redistribuyeron su sobrante económico para recibir influencia política. Las jerarquías civiles-religiosas fueron más democráticas que los caciques; pero, no fueron organizadas en acuerdo con la ley mexicana, y no fueron compatibles con la economía industrial, que andaba por arriba después de la segunda guerra mundial. En los años sesenta, las jerarquías civiles-religiosas comenzaron a ceder su poder a gobiernos locales elegidos.

3.4. Asentamiento

Los patrones de asentamiento de pueblos y rancherías no tienen planes regulares cuadrangulares como pueblos españoles. Milpas y casas están mezcladas. La gente construye sus casas sobre su propio terreno dentro del pueblo o ranchería. A causa de que la tierra se hereda por los hijos generación tras generación, crecen áreas familiares dentro de la población. Por lo general, la herencia es patrilineal.

4. Organización económica

4.1. Economía de autosuficiencia tradicional

Todavía la economía de autosuficiencia es la base del mantenimiento de la familia. Del punto de vista capitalista, esta economía no tiene sentido porque no produce un exceso de bienes, pero desde el punto de vista energético es espectacular. Ella es sostenible y requiere solamente la inversión energética de hombres y animales. Su fracaso principal es que ha permitido un crecimiento de la población humana hasta un punto insostenible.

4.1.1. La agricultura

La agricultura indígena representa una adaptación sustentable a un ambiente montañoso tropical. Vale el estudio por su inteligencia ecológica. Existe una variedad de climas diferentes en la morada montañosa. Las siembras y las cosechas dependen del clima en donde la milpa este situada. En las zonas más calientes, hay dos cosechas de maíz cada año. La siembra tiene lugar en diciembre y mayo y la cosecha, en mayo y noviembre. En las zonas más frías, hay solamente una siembra en febrero seguida por la cosecha en octubre. La idea indígena es que una milpa se debe sembrar solamente con las mejores semillas de la cosecha anterior de la misma milpa, o de una milpa cercana. Dicen que "cada tierra tiene su propia semilla", así que, en realidad, los cultivadores han desarrollado diferentes linajes de maíz para cada micro-clima y tipo de suelo. El tipo de la zona caliente y la zona fría representan solamente diferencias toscas dentro de un continuo grande de variedades que ha sido desarrollado por muchos años.

Tierras montañosas o pedregosas se preparan para la cultivación en una sola operación por un grupo de hombres quienes voltean la tierra con coas, espadas de un designio tradicional. Tierra plana con piedras chicas se prepara con un arado de madera reforzado con una reja de hierro, traída por una yunta de bueyes. Personas que poseen ganado contratan sus animales durante la temporada de preparación. Yuntas preparan la tierra en tres operaciones: el barbecho, la doblada, y la amelgada. Las primeras dos operaciones rompen y voltean la tierra, y la última forma filas en donde la semilla se siembra. Antes de sembrar, la semilla se trata con un

amargo para que los animales de monte no la excaven. Los tratamientos más comunes son con *"trementina"*, un alquitrán terebintico hecho de la madera ocote, o con una yerba tóxica como *femandahā* (*"hierba de tejón"*). Durante una semana los hombres con armas de fuego o mecanismos de ruido vigilan las milpas recientemente sembradas de maíz para asustar a los animales, porque, desafortunadamente, los tratamientos no son efectivos hasta que las pestes tienen las semillas casi en la boca. Al cabo de una semana, las semillas pierden su olor, y los animales ya no se pueden encontrarlas. Para abril — el tiempo exacto depende de la cadencia de crecimiento de las malas hierbas — las milpas se limpian con coa. Dos meses después cuando los tallos de maíz están para dos terceras da la altura de la coa, las milpas se limpian una segunda vez, y se amontona la tierra alrededor de la base de los tallos. En agosto cuando el maíz madura y las lluvias son más fuertes, los tallos se doblan para que la mazorca se seque en el terreno. Después, alrededor de un mes, se cosecha el maíz. La mayoría de los elotes se sacan de sus cascara el la milpa, pero aproximadamente uno de seis se deja en integro en las hojas. Más tarde, las hojas de este se usaran para envolver los tamales. Los cosechadores descargan sus canastas en grandes bolsas que son cargadas por bestias a la casa. Allí, el maíz se guarda en la mazorca en una troje. Este se desgranara a mano cuando se necesite para la comida o para la venta.

Los frijoles gordos se siembran con el maíz y suben el tallo cuando crecen. Los frijoles negros se siembran al mismo tiempo o más tarde, y su mata queda cerca del suelo. Los frijoles se cosechan cuando la familia los necesita, a veces después de la cosecha del maíz. Elotes se sacan de la milpa en julio en la zona fría. Se hierven en su cáscara. Forraje para el ganado se corta de los tallos de maíz antes de que estos se doblen para que se sequen.

Algunas milpas producen continuamente mientras otras producen solamente durante cuatro o cinco años. Hay que dejar las milpas agotadas para convertirse en matorral por diez o veinte años. El factor crítico afectando productividad es el drenaje. Una milpa situada al pie de una cuesta coge las aguas que bajan de la montaña. Consecuentemente, está revitalizada año por año por la nutrición que las aguas la lleva. Igualmente, un terreno por la ladera de una montaña pierde nutrición en la estación de las lluvias, y entonces pierde rápidamente su fertilidad. Terrenos agotados se pueden fertilizar con estiércol de animales, si este es disponible.

Los terrenos son propiedad privada de los cultivadores, alquilados por

dinero, o alquilados por una porción de la cosecha. El tamaño de un terreno se mide por la semilla con que se siembra. La semilla se mide por cuartillo, una medida local que es igual a dos litros. Un hectárea regular con piedras pequeñas se siembra más o menos con 15 cuartillos. Las cosechas de las milpas fluctúan entre 30 a 200 cuartillos de grano por cada cuartillo sembrado. Un campesino obtiene un buen resultado si realiza una cosecha de 100 a 1.

La costumbre de alquilar terreno por una porción de la cosecha se llama "medias" o "por medias". Dentro de un acuerdo típico de medias, el cultivador prepara el terreno, el dueño da la semilla y la mitad de la labor para demás operaciones; el dueño y el cultivador comparten la cosecha. La preparación de un terreno abarca más o menos 45 por ciento de la labor total. Un cultivador trabajando bajo un acuerdo de medias no realiza ningún saldo si contrata labor en vez de trabajarlo él mismo. Un dueño puede recibir un saldo pequeño si cultiva su propia milpa con labor contratada. Algunos hombres cuidan ganado mayor. Un hombre que tiene más de cinco animales, tiene que gastar la mayoría de su día en atenderlos si los tiene con atadura.

4.2. Desarrollo económico

Los ñähñu de la Sierra son uno de los grupos económicamente más pobre en todo el país. Empezando en los años setenta la región se abrió gracias a nuevas carreteras sosteniendo tráfico de camiones, y la región empezó a integrarse al resto del país. El gobierno federal hizo un esfuerzo tremendo para introducir servicios a la región, pero la dificultad de transporte ha limitado la calidad y cantidad de servicios que pueden ser proveídos. El Instituto Nacional Indígena (INI) empezó su trabajo por la región en los años setenta y estimuló algún desarrollo económico. INI introdujo fruticultura y producción de artesanías. Estos desarrollos económicos rurales han tenido un efecto saludable pero no han eliminado la pobreza de la región.

Cambios económicos han resultado del cultivo del café. El cultivo de café ha producido ganancias para algunos minifundistas. Sin embargo en los años ochenta y noventa, una caída mundial del precio de café bajó las ganancias hasta nada, y dejó los pequeños productores de café más pobres que antes. De todos modos, la cultivación del café fue más beneficioso para

gente mestiza que controlaron un buen porcentaje de las huertas, fueron los dueños de los secadores, y fueron metido en la compra y el transporte del café.

El cambio más importante ha sido el trabajo migratorio. Después la segunda guerra mundial, los hombres sierra ñähñu fueron a trabajar en granjas comerciales en la Mesa Central. Luego, muchos encontraron trabajo en proyectos de construcción alrededor de la Ciudad de México. Finalmente, los ñähñu comenzaron a juntarse con los que hicieron el gran éxodo cruzando la frontera con los Estados Unidos. Ahora, muchos ingresos de los ñähñu de la Sierra vienen de trabajo en el Los Estados Unidos. La mitad de los hombres de varios pueblos están trabajando allá.

Aunque trabajo en Los Estados Unidos mejora el nivel de la vida, la migración tan lejos rompe relaciones familiares. Cuando los hombres están trabajando al extranjero, las mujeres quedan en los pueblos sin buena comunicación con sus maridos. Mujeres en los Estados Unidos se aprovechan de los hombres aislados, se benefician de sus sueldos, y los mantienen separados de sus familias. Muchas veces poco dinero llega a la familia mexicana. Para ahorrar dinero, los que migran a los Estados Unidos tienen que vivir en condiciones malas. Duermen en graneros y trabajan desde la madrugada hasta la noche. Siendo inmigrantes ilegales que no pueden hablar inglés quedan sin protección de varios tipos de criminales en los Estados Unidos quienes les explotan. El resultado final de estas excursiones a través de la frontera en muchos casos es la destrucción de la familia.

5. Parentesco

La gente reconoce su parentesco bilateralmente. Herencias de terrenos son también bilaterales. El terreno se hereda por hijos e hijas, pero no necesariamente en cantidades iguales. Los padres determinan quien recibirá cual cosa. La cantidad de tierra heredada depende en las necesidades de los hijos y sus capacidades de cultivarla. Los padres distribuyen terrenos a sus hijos y a sus hijas. La esposa tiene el derecho de recibir una parcela de su papa cuando la pareja escoje residencia matrilocal ² y cuando el esposo demuestra solidaridad con los parientes de la esposa. En este caso, el esposo cultiva el terreno y sus hijos lo recibirá.

²residencia con los parientes de la esposa

6. Casamiento

Hay tres validaciones de casamiento:

1. costumbre nativa
2. casamiento por la ley civil de México
3. casamiento en la iglesia católica

La costumbre nativa es la validación principal. Dentro de ella, la familia del novio pide la novia de su familia. Luego, si las negociaciones tienen éxito, hay una ceremonia final. El rito incluye consejos formales hechos por el padrino del casamiento y los padres de la pareja, una procesión (*entrega*) a la casa del novio, y una fiesta. Los consejos son declaraciones públicas importantes hechas por las familias que formalizan el casamiento en la percepción de la comunidad. La mayor parte de un pueblo puede asistir a una fiesta de casamiento. Si las familias no se ponen de acuerdo sobre el propuesto del casamiento, "robo de novia" es posible. En él, la pareja se fuga. Cuidadosamente, regresa al pueblo, y si no hay pleitos por las familias, todo queda así.

Las costumbres nativas de casamiento son las más importantes por que unen dos familias en un acuerdo formal presentado al público. Sin un acuerdo formal como este, sería fácil que salga conflictos entre las familias. Si la pareja quiere formalizar más el casamiento, la puede registrar con el secretario del municipio en una pequeña ceremonia. Esta establece los derechos legales de los hijos a la herencia de propiedades de la pareja. La iglesia católica del municipio también puede santificar un casamiento con sus ritos, y a muchas parejas les gusta tener este sello de aprobación extra prestigiosa sobre su unión. El casamiento por la iglesia demarca un status más alto.

Por lo común, los hombres hacen acuerdos para cultivación con sus cuñados. Idealmente, la persona debe tener relaciones amistosas con sus afines. Normalmente relaciones entre parientes consanguíneos (*mɛni*) y parientes afines (*to*) son amistosas, pero a veces problemas salen de un casamiento. De vez en cuando, esposas tienen conflictos con sus suegras, y hermanos pelan con sus cuñados. Estas disputas pueden llegar a envolver los demás familiares.

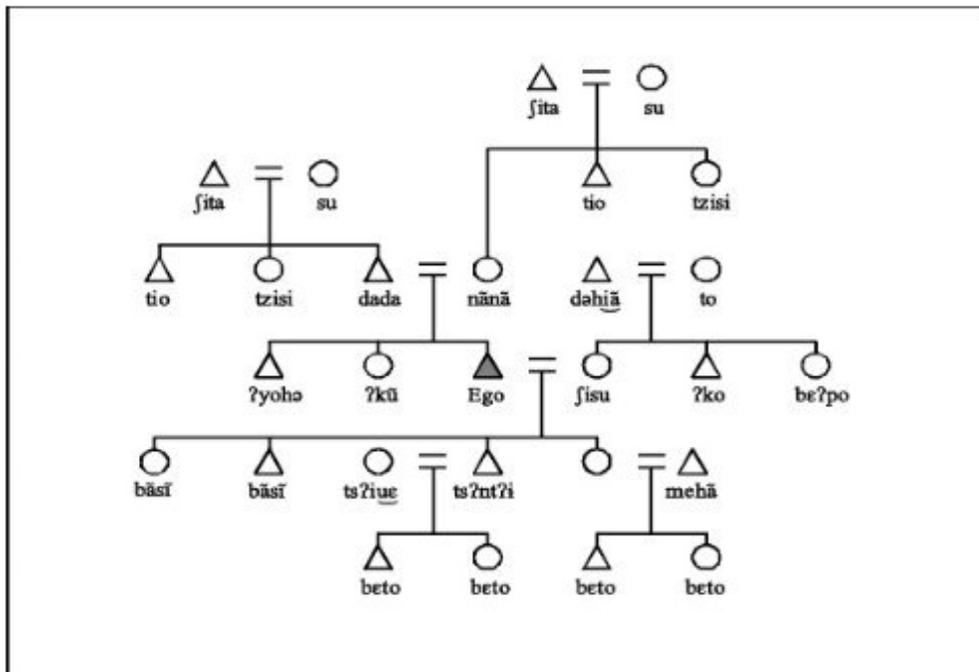


Figura 3: Términos de parentesco sierra ñahñu

6.1. Terminología de parentesco

La terminología de parentesco es completamente bilateral. No hay distinción por el sexo de la persona mencionada. La terminología indica el sexo de personas en la generación de Ego y en generaciones ascendientes pero no en generaciones descendientes, excepto afines. Lineales³ se distinguen de colaterales⁴ en generaciones diferentes de Ego. En la generación de Ego, primos equivale a hermanos y hermanas. El sexo del hablador es indicado en términos "hermano-hermana-primo" y en términos para afines, con la excepción de afines en generaciones inferiores de la de Ego. Primos cruzados no se distinguen de primos paralelos. La terminología está mostrada en Figura 3.

³Antepasados o descendientes

⁴Non-lineales descendido de un antepasado común.

6.2. Compadrazgo

Compadrazgo tiene mucha importancia. Muchos ritos pueden crear compadrazgo. Dentro de la iglesia católica se crea por bautismo, confirmación, o la primera comunión. Fuera de la católica, compadrazgo se crea por casamiento, muerte, una limpieza ritual, o por cualquier favor religioso para un familiar. El padrino tiene obligaciones rituales hacia su ahijado, pareja, difunto, persona o imagen.

La gente nunca tiene relaciones de compadrazgo con sus parientes. Dentro de la cultura sierra ñähñu, compadres permanecen fuera del sistema de parentesco y el compadrazgo no se emplea para reforzar relaciones de parentesco, como suele las clases medias mexicanas. Entre compadres, existen formas de saludar, presentar, y agradecer que son delicadas y dedicadas exclusivamente al uso de los compadres. Estas formas incluyen frases íntimas que tratan de una cosa muy delicada, el *tzaki* de la persona, y gestos de cuerpo y manos, que son muy formales e indican un gran respeto.

Una parte de la fiesta de Todo Santos se dedica a la afirmación de las relaciones entre compadres. Los primeros dos días de esta fiesta se dedican a dar de comer a las almas de los parientes muertos quienes vienen a visitar sus casas viejas. En el tercer día, las ofrendas, ya puestas para las almas de los parientes que se han aprovechado de sus esencias, se llevan a los compadres. A los parientes actuales se visitan solamente después de que los compadres sean honorados. Esto simboliza que el respeto que se tiene a los compadres es mayor del que se tiene a las parientes.

7. El futuro de antropología con los ñähñu de la Sierra

Antropología tiene la obligación de mantener la integridad de sus conocimientos adentro de la tradición científica. Esto significa que tiene que ser lo más honesto posible y debe servir a todo el mundo. En un sentido filosófico, puede llamarse objetividad, pero no significa que sus sujetos sean tratados como objetos, sino que el conocimiento que resulta de su trabajo es correcto, significativo, y útil. Esta meta es casi imposible de realizar perfectamente dentro de los complejos políticos y la manipulación por medios de información manejados por varios grupos; sin embargo, el valor de

un estudio antropológico social depende en ella. Sin embargo yo entiendo que el movimiento postmodernista ha puesto varias proposiciones que no están de acuerdo con la meta científica, pero yo creo que estas críticas no duraran. Lo más importante en la evaluación de un trabajo etnográfico es que este tenga su base en el trabajo del campo, no en filosofía.

Antropología social se separa en dos dominios, el aplicado y el teórico. Yo veo las siguientes aplicaciones en el primer dominio con los sierra ñähñu:

- La reformatión de una identidad sierra ñähñu.
- El desarrollo de una voz sierra ñähñu en la política del estado, nación, y mundo.
- Una transición humanística desde una economía de poca energía hacia una economía industrializada que provera más bienes a la población.

No estoy hablando de un "desarrollo" liberalista sino de uno que respeta los derechos de la población sobre su tierra y para sus tradiciones. Este es el futuro que muchos desean para toda la gente indígena mexicana. Es un gran problema que abarca mas de lo que puedo discutir hoy. Los antropólogos pueden hacer investigaciones que ponen los problemas indígenas en las agendas políticas. Estas deben cubrir las necesidades de la familia, economía, y salud en la región. Hay que hacer investigaciones sobre la integración de la economía campesina con la economía nacional. Por ejemplo, las economías campesinas de Francia y Japón fueron integradas con las economías industriales en sus naciones sin serios desalojamiento o mala pobreza. Hay que buscar formas de integrar las economías campesinas en México también. El ejemplo de Inglaterra con su horribles expulsiones y el de los Estados Unidos, dónde llegaron muchos de estos expulsados para matar y desalojar a los indígenas no sirven para México. Tampoco sirve el ejemplo colonial mexicano. Sería mejor buscar ejemplos con mejor tratamiento del campesino, como en Polonia. El caso de México se complica porque el campesino es a la vez un productor con técnicas arcaicas y un miembro de una raza históricamente explotada. Si él no sufre

de una de estas clasificaciones, sufre de la otra. Entonces para desarrollar una área indígena uno tiene que superar ambas depreciaciones el prejuicio contra el indígena y el prejuicio contra el pequeño productor.

En el dominio teórico, veo que los estudios de la cultura sierra ñähñu puede contribuir a una comprensión mejor de:

- La adaptación ambiental por medio de religión.
- La transición económica desde una cultura campesina hacia una cultura industrial
- ¿Por qué un sistema de poca energía puede fracasar en controlar el crecimiento de población hacia un nivel destructivo? Este requiere una integración de investigaciones culturales con las de biología?

Estoy interesado en teorías sobre la manera en que la religión adapta poblaciones a ambientes naturales. Creo que estudios comparativos pueden iluminar las bases evolucionarias de la religión.

8. Apéndice

Tabla 2: Vocales en la lengua sierra ñähñu

	Anterior	Central	Posterior
Alto	i	ɨ	u
Mediano	e	ə	o
Bajo	ɛ	a	ɔ

9. Referencias

- Boilés, Charles, Jr. 1969. "Cognitive Processes in Otomí Cult Music". Ph.D. dissertation, Tulane University, New Orleans.
- Christensen, Bodil. 1942. "Notas sobre la fabricación del papel Indígena y su empleo para 'brujerías' en la Sierra Norte de Puebla, México". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 6(1):109-123.
- Christensen, Bodil. 1952. "Los otomís del estado de Puebla". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 13:259-268.
- Christensen, Bodil. 1963. "Bark Paper and Witchcraft in Indian Mexico". *Economic Botany* 17:361-367

- Dow, James W. 1974. *Santos y supervivencias: Funciones de la religión en una comunidad otomí, México*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista y Secretaría de Educación Pública.
- Dow, James W. 1977. "Religion in the Organization of a Mexican Peasant Economy". In *Peasant Livelihood: Studies in Economic Anthropology and Cultural Ecology*. Rhoda Halperin and James Dow, eds. New York: St. Martin's Press.
- Dow, James W. 1981. "The Image of Limited Production: Envy and the Domestic Mode of Production in Peasant Society". *Human Organization* 40(4):360-363.
- Dow, James W. 1990. "The Dynamics of Religion in Middle American Communities". In *Class, Politics, and Popular Religion in Mexico and Central America*. Lynn Stephen and James Dow, eds., pp. 207- 214. Washington, D.C.: American Anthropological Association.
- Dow, James W. 1993. "Protestantismo en el campo: Causas materiales del abandono de fiestas en la Sierra Oriente de Hidalgo". *Notas Mesoamericanas* 14:123-130.
- Dow, James W. 1994. "Anthropology: The Mapping of Cultural Traits from Field Data". *Social Science Computer Review*. 12(4): 479-492.
- Dow, James W. 1996. "Ritual Prestation, Intermediate-Level Social Organization, and Sierra Otomí Oratory Groups". *Ethnology* 35(3):195-202.
- Dow, James W. 1997. "The Theology of Change: Evangelical Protestantism and the Collapse of Native Religion in a Peasant Area of Mexico". In *Explorations in Anthropology and Theology*. Frank A. Salamone and Walter Randolph Adams, eds. pp. 113-123. Lanham, Md.: University

Dow, James W. 1998. "The Locations of Nāhñu (Otomí), Nahua-, Totonac-, Tepehua-, and Spanish-Speaking People of the Eastern Sierra of Hidalgo, the Northern Sierra de Puebla, and the Southern Huasteca". available at: <http://www.oakland.edu/~dow/personal/papers/langmap1/index.html>.

Dow, James W. 2001. "Demographic Factors Affecting Protestant Conversions in Three Mexican Villages". In *Holy Saints and Fiery Preachers: The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. James W. Dow and Alan R. Sandstrom, eds., pp. 73-86. Westport Conn: Praeger.

Galinier, Jacques. 1976. "La Grande Vie: Représentation de Mort et Pratiques Funéraires Chez les Indiens Otomís (Mexique)". *Cahiers de Centre d'Études et de Recherches Ethnologiques* (Université de Bordeaux) 2(4):2-27.

Galinier, Jacques. 1979a "La Huasteca (espace et temps) dans la religion des Indiens Otomís". 42nd International Congress of Americanists 9B:129-140.

Galinier, Jacques. 1979b "La peau, la pourriture et la sacré: Champ sémantique et motivation dans un exemple Otomí". *Journal de la Société des Américanistes* 6:205-218.

Galinier, Jacques. 1979c N'uhũ, Les Indiens Otomís: Hiérarchie sociale et tradition dans le sud de la Huasteca. *Études Mésoaméricaines, Série 2*, No. 2. México, D.F.: Mission Archéologique Française au Mexique.

Galinier, Jacques. 1980. "Inversion et prédiction dans les rêves Otomís". *Cahiers Ethnologiques* 1:14-33.

Galinier, Jacques. 1984. L'homme sans pied: Métaphores de la castration et imaginaire en Mésoamérique. *L'Homme* 24(2):41-58

Galinier, Jacques. 1989a. "Actes de parole, actes de silence: Notes sur le statut de l'homme sans bouche' dans la religion Otomí". *Culture* 9(1):63.

Galinier, Jacques. 1989b. "L'endroit de la vérité: Réflexions sur le mécanisme du rituel et su débranchement dans le volador otomí". In *Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan, Mexica* Enquêtes sur L'Amérique Moyen-

ne. Collection Études Mésoaméricaines No. 16. Dominique Michelet, éd., pp. 329-334. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, and Centre D'Études Mexicaines et Centraméricaines.

Galinier, Jacques. 1990. *La mitad del mundo: Cuerpo y cosmos en los rituales Otomíes*. Angela Ochoa y Haydée Silva, trans. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.

Galinier, Jacques. 1998. "Los dueños del silencio. La contribución del pensamiento otomí a la antropología de las religiones". In *Estudios de Cultura Otopame*, Vol. 1. Noemí Quezada and Yolanda Lastra, eds., pp. 89-98. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

García, Esteban. 1918. *Crónica de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de México*, Vol. 5. Madrid: G. López de Horno.

Gessain, Robert. 1938. "Contribution a l'étude de cultes et des cérémonies indigènes de la région de Huehuetla (Hidalgo): Les muñecos, figurines rituelles". *Journal de la Société des Américanistes de Paris* 30:343-66.

Hasler, Juan A. 1952. *Notas sobre una comunidad otomí de la Huasteca*. México, D.F.: Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.

Johnson, J. B. 1939. "The Elements of Mazatec Witchcraft". *Ethnological Studies* 9:128-50.

Sandstrom, Alan R. 1986. "Paper spirits of Mexico". *Natural History* 95:66-73.

Soustelle, Jacques. 1937. La famille Otomí-Pame du Mexique central. *Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie*, 26. Paris: Institut d'Ethnologie.

Instituto Lingüística de Verano (Summer Institute of Linguistics). 1948. *Cartilla otomí de la Sierra, II*. México, D.F. Instituto Lingüístico de Verano.

- Starr, Frederick. 1900. *Notes upon the Ethnography of Southern Mexico*. Davenport, IA.: Putnam Memorial Publications Fund.
- Starr, Frederick. 1908. *In Indian Mexico: A Narrative of Travel and Labor*. Chicago: Forbes and Company.
- Weitlaner, Roberto J. 1941. "Los pueblos no-nahuas de la historia tolteca y el grupo lingüístico macro-otomangue". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos* 5:249-269.